под интенциональностью – просто направленность на... – еще должно быть возвращено на свое исконное место – в единую фундаментальную структуру прежде-себя-бытия-в-уже-бытии-при... Лишь это последнее оказывается подлинным феноменом, соответствующим тому, что неподлинно и только в одном изолированном направлении понимается как интенциональность. Я лишь совсем кратко указываю на это, чтобы обозначить тот пункт, из которого разворачивается основополагающая критика феноменологической постановки вопросов".

Итак, вот-бытие существует в темпоральном горизонте: 1) как проектирующее свое будущее бытие, оно "забегает вперед", оказывается "прежде себя"; 2) как существующее фактично, оно есть "уже"; 3) как ниспадающее в мир, оно существует "при" (том или ином сущем, "отпав" от себя). Единство этих трех моментов (прежде-себя-бытие-в- и т.д.) определяет бытие вот-бытия как заботу (о собственном бытии); забота составляет смысл бытия временного сущего, а значит, и смысловой базис "логоса" феноменологии, поскольку и само усилие "устранения сокрытости" феномена (см. примеч. I) есть акт бытия этого сущего.

Результат курса, таким образом, заключается в раскрытии нового и фундаментального уровня феноменологического анализа – уровня темпоральности бытия самого интенционального, в контексте которой только и возможно постижение смысла интенциональности, а значит, и самоосмысление феноменологии.

МЕТАФИЗИКА И ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ

Г.А. Заиченко

> Выбор языка – это вопрос истины и заблуждения, справедливости или несправедливости, наконец, жизни или смерти.
>
> *М. Полани*

Метафизика как синоним автономной области теоретической философии в прошлом и в особенности в XX в. понималась и понимается в широком спектре значений: и как метафизика классических философских систем Аристотеля, Декарта, Лейбница, и как критическая метафизика Канта, и как философские системы мыслителей, которые, не разделяя по ряду существенных вопросов взгляды классиков метафизики, тем не менее стояли и стоят на позициях признания особого, законного статуса теоретической философии как качественно своеобразного вида познания и постижения мира. Сегодня в широкой и пестрой панораме философских учений, направлений и школ доминирующие позиции занимают те из них, которые отвергают познавательные притязания теоретической философии как законной и суверенной области постижения мира.

В связи с этим в дискуссиях о природе, сущности философии особое значение приобретают исследования современного состояния и содержания качественного своеобразия и взаимных связей, характера влияния друг на друга, способов взаимодетерминаций научного, ненаучного, в том числе и обыденного, знания и философии. Но условием плодотворности таких исследований является их органическая связь с

историко-философскими исследованиями, в особенности с поиском нетрадиционных, эвристически новаторских оценок историко-философского процесса. Их цель состоит в открытии и современном осмыслении *невостребованной классики истории философии.*

В фокусе всех указанных выше исследований в XX в. оказалась проблема языка. Это не только проблема природы обыденного и научного языка, но и языка философии, языка метафизики. Если такой язык существует, если он не химера, то выявление его возможностей и границ дает один из ключей для адекватного ответа на вопрос: что из себя представляет теоретическая философия, что из себя представляет метафизика в конце XX в.?

Поэтому проблема соотношения философии языка и языка философии – не "чисто" философская. Осмысление природы, сущности возможностей языка, а следовательно, и границ, выйти за пределы которых он не может, – все это волновало человеческую мысль с глубокой древности. Язык – живой организм, в котором происходят процессы, аналогичные процессам в жизни человека, общества. Не только слова, но и отдельные языки рождаются и умирают, становясь "мертвыми" подобно людям или цивилизациям, они оставляют больший или меньший след в истории, в языковой деятельности последующих поколений. Можно даже утверждать, что жизненность, "здоровье" языка – показатель жизненности, "здоровья" общества, его стабильности, поисков им новых ориентиров, горизонтов своего совершенствования, перспектив развития.

И в исторически реализованных сущностных и феноменальных возможностях и особенно в бесконечных потенциях своего развития, язык подобен вселенной. И без или вне философии пытаться постигнуть *вселенную языка* равносильно слепому блужданию в джунглях отдельных эмпирических языковых фактов и их частных теоретических обобщений. Поэтому поиск адекватного разнообразию языка *языка философии* – одна из самых сложных проблем и в то же время настоятельная потребность философской мысли.

Не только в античную, а затем в средневековую эпоху, но и в новое время, у многих философов реализуется тесная связь между решением онтологических, гносеологических, логико-философских и других проблем и лингвистическим подходом к ним.

В философии стоицизма большую роль играли учения о "внутреннем" и "внешнем" слове, т.е. учения, исследовавшие и смысловую сторону речи, и языковые средства выражения мысли. В работе "Об истолковании" Аристотель при решении вопросов о природе имени и глагола, а также, " что такое отрицание и утверждение, высказывание и речь" приходит к выводу: "Подобно тому как письмена не одни и те же у всех людей, так и звукосочетания не одни и те же. Однако *представления* в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звукосочетаниях, *у всех людей одни и те же, точно так же одни и те же и предметы, подобия которых суть представления*" – (курсив

мой. – *Г.З.*)[1]. К.-О. Апель, рассматривая это положение Аристотеля как фундаментальное для его философских взглядов и в то же время как существенное для оценки древнегреческих исследований соотношения языка и философии, приходит, на наш взгляд, к обоснованному выводу, в соответствии с которым Стагирит настаивает на "...*интерсубъективном тождестве возможных значений языка* как коррелятивных *онтологической* структуре *вещей* и поэтому, в принципе, независимых от применения слов. И здесь мы можем более точно указать на то, что является характерной особенностью недостаточности греческого фундамента философии, рассматриваемого в свете философии языка" (курсив мой. – *Г.З.*)[2].

Апель ставит вопросы: что из себя представляет греческая философия с точки зрения связи между Первой философией, под которой подразумевается *метафизика* как самостоятельная теоретическая область знания, и рефлексией в отношении языка? Почему именно онтология в это время становится Первой философией, а не философия языка? Отвечая на них, он обращает внимание на то, что "язык как условие познания является намного более трудным для постижения и для анализа по сравнению с областью вещей, которые даны посредством чувств"[3].

Конечно, греческая философия, как это отмечено выше, занималась вопросами философии языка, но все же для нее они были периферийными. Философия языка не стала для них фундаментальной проблемой. Со времени Сократа и софистов она совершила поворот от онтологических вопросов о природе и происхождении вещей к вопросам правильности имен, функции речи, значения слов как понятий и определений. Аристотель закладывает основания философии грамматики. Но у них даже не было понятия отдельного языка, которое появилось только у римлян: *langua latina* – латинский язык. Все это дает основание Апелю сделать вывод о том, что "...Греческие философы недооценили познавательную функцию, которой обладают языки благодаря детерминации значений их слов и фраз"[4].

Исторически и логически адекватной постановке проблемы *языка философии* необходимо должна была предшествовать разработка философии языка, что, естественно, включало ответы на вопросы, которые она ставила. Чтобы узнать, что такое *язык философии,* необходимо знать что́ такое язык вообще. А последний вид знания, в конечном итоге, – компетенция философии языка. Но последнего рода тривиальные констатации скрывают некоторые существенные, внутренние антиномичные пружины не только противоречий становления и открытой, адекватной манифестации взаимосвязи проблем философии языка и языка философии, но и механизмов неявного, до поры до времени не осознаваемого философами, но все же реального влияния *языка* философии на философию языка. То есть возникает парадоксальная ситуация: философия языка о себе уже открыто заявила, а *язык* философии – нет. Он не манифестирован, не про-

возглашен как один из полноценных ключевых "игроков" философии, пользуясь словами "позднего" Л. Витгенштейна, как особой рациональной "языковой игры". *Язык* философии не заявлен, не провозглашен как самобытный, особый, полноправный компонент самой *сущности* теоретической философии ни Аристотелем, ни Кантом. Даже Лейбниц с его дерзким и во многом гениальным проектом радикальной реформы языка предлагал философии не ее собственный *язык*, а особый вид научного языка.

Но именно Лейбниц и Кант внесли наиболее весомый вклад в создание в области теоретической философии той проблемной ситуации, выход из которой неизбежно вел к *явной* постановке проблемы природы *языка* философии. Решая вопросы совершенствования человеческого мышления, Лейбниц на основе ряда провидческих замыслов предложил *для науки и философии* разработать единый точный символический язык. В основе этого языкового идеала, – исчисления мыслей, – лежало требование создания специального алфавита и четкого определения сигнификативного значения мыслей. Предполагалось, что каждое имя будет введено как фиксация свойств вещи и свойств терминов, которые вместе с аксиомами явятся основой доказательств. Таким образом мыслилось создание на основе математики всеобщей системы знаковых обозначений. Другими словами, был выдвинут проект создания математической, символической логики.

Математическую логику пришлось "переоткрывать" в конце XIX–начале XX в. Как отметил И.С. Нарский, многие ученые и философы, в том числе Н. Решер, "подчеркивают, что великий мыслитель проложил путь математической логике в философию и это обещало придать последней столь недостающую ей точность..."[5]. Вместе с тем сам Лейбниц подчеркивал, что "хорошее обозначение (characteristica universalis) – это одно из величайших вспомогательных средств человеческой мысли"[6].

Итак, новый язык все-таки мыслится как вспомогательное средство, общее и для науки и для философии. Вопрос о языке философии стоит "в одной упряжке" с вопросом о *языке* науки. Специфика языка философии в отличие от языка науки скорее только угадывается контурно, чем определяется явно.

Иным был вклад И. Канта в создание проблемной ситуации, которая напрямую выводила на необходимость четкой и явной постановки проблемы языка философии. Философия Канта как критический анализ познавательных способностей и позитивное определение условий познания, по точной характеристике Апеля, содержала в себе противоречие: «...С одной стороны, Кант задает вначале точно вопрос об условии возможности интерсубъективной достоверности познания, а с другой стороны, тем не менее он не дает оценки *языка* как такого условия. Он не говорит [слова]о языке в "*Критике чистого разума*" и упоминает его только в своей "Антропологии с прагматической точки зрения", где он называет его важным по-

средником понимания мира и себя... Кант, фактически, оставляет открытым путь к вопросу о его собственной концепции Первой философии [с участием] философии языка"[7].

Незавершенность кантовского критического анализа *условий* познания как отсутствие среди этих условий в Первой философии, т.е. в теоретической философии, языка и, соответственно, философии языка, отмечали уже И.Г. Гаман и И.Г. Гердер. Гаман считал, что "без языка мы не будем иметь разума" и что "разум" является языком, а именно λογος (логос)"[8]. Но, если сам разум является языком, то во весь рост встает проблема статуса этого языка в таких его качественно различных применениях, как язык повседневного, обыденного разума, язык научного разума и язык философского разума. И по этой проблеме свое новое, в определенном смысле решающее, слово сказал XX век.

Драматизм ситуации конца XX в. точно передает В.В. Бибихин, когда, с одной стороны, ведет речь о призвании человека, языка и мира, а – с другой, об их разобщенности: а) "Мир требует человека для своего явления, человек в свою очередь требует мира, потому что иначе чем в целом мире себя не узнает. Мир требует человека, чтобы показать свою истину: человек требует мира, чтобы найти себя. Мир требует человека, чтобы присутствовать в языке. Человек осуществляется, давая слово миру. Это уравнение мира, человека и языка не похоже на математическое уравнение. Оно не решаемое, а решающее"[9]; б) "Философское слово необходимо потому, что оно почти единственное, что у нас есть вместо отсутствующего мира. Из-за того, что мира нет, с пропажей слова, указывающего на мир, пропадает и мир"[10]. Как мы полагаем, первый из приведенных тезисов нуждается в уточнении: уравнение мира, человека и языка "не решаемо" не в смысле "неразрешимо", а в смысле постоянного, пока существует человечество, возобновления на каждом этапе его жизни новых антиномических ситуаций – взаимоотношений между миром, человеком и языком. Только через антиномический выход из противоречий между миром, человеком и языком возможен относительно устойчивый, гармоничный статус сохранения и взаимного сбережения или существования друг друга.

Обратимся к положению, фактически – афоризму, Бибихина: "Философия – *зеркало, в котором мы не хотим узнавать себя*" (курсив мой. – *Г.З.*)[11]. В словах афоризма два подтекста. Первый передается словами Данте о цели его "Божественной комедии": "Вывести живущих в этой жизни из жалкого состояния. Род философии, в котором это осуществляется, – нравственное действие или этика, ибо все произведение в целом и в частях написано не для созерцания, а для поступка"[12]. Именно это нежелание видеть в лучших идеалах философской мысли образец для подражания было причиной гневного заявления Гераклита в адрес своих земляков в Эфесе": ...их надо "поголовно повесить" за неумение ценить чужое достоинство»[13]. Но, как мы полагаем, в приведенном афоризме есть и другой подтекст. Реальная панорама состояния современной философии в мире столь

удручающая, что ждать от нее на современном языке философии действительных прозрений дело если не безнадежное, то сомнительное. В этом подтексте, к сожалению, большая доля горькой правды, ибо сегодня философия впала в безумие безудержного одностороннего плюрализма, шарахаясь без огрядки от другого безудержного безумия: тоталитаристского монизма.

В отличие от позиции Бибихина, который полагает, что "язык не предмет знания и располагается не в сознании"[14], мы считаем, что, хотя *вселенная языка* не может быть постигнута *только знанием,* последнее занимает законные, хотя и требующие уточнения, позиции в этом постижении.

Процессы взаимосвязей и дифференциаций конкретно-научного, комплексного и философского изучения языка в настоящее время приняли настолько многообразный характер, что, с одной стороны, "потеснили" удельный вес собственно философских работ о языке. С другой стороны, ряд философов и прежде всего "поздний" Л. Витгенштейн при исследовании языка фактически перешли из собственно философской в междисциплинарную сферу. Что касается "позднего" Л. Витгенштейна, то, как справедливо отметили Н.Д. Арутюнова и Е.В. Падучева, его исследования "...отвечали тому состоянию науки логики (полагаем, что и философии. – *Г.З.*), когда возникла необходимость хотя бы частично сбросить груз предшествующих концепций, привычные тезисы которых принимаются за истинные, круг проблем устоялся, а абстракции потеряли связь с конкретными фактами действительности. Было вновь необходимо прикоснуться к своему естественному материалу – речи и адекватно выразить непосредственные наблюдения, минуя систему существующих терминов. Витгенштейн понимал трудность вербализации того, что таят в себе неясно различимые глубины жизни, воспринятые им через призму обыденной речи"[15]. Новаторская философская значимость "Философских исследований" Л.Витгенштейна состояла в том, что он заложил краеугольные камни и дал ряд ключевых идей той междисциплинарной области исследований естественного языка, которая объединила усилия логиков, лингвистов, когнитологов и т.д. Это, с одной стороны, дает ключ к расшифровке перехода Л. Витгенштейна в трактовке философии языка и языка философии в "Логико-философском трактате" и в "Исследованиях", а с другой – к новому осмыслению принципиальной природы "антиметафизической" ориентации " раннего" и "позднего" Л. Витгенштейна. Ситуация встречи новых знаний о языке с различными уже сложившимися или складывающимися философскими концепциями и с философскими лакунами языка порождает не только сомнения в возможности построить на"мозаичной топи" казалось бы ускользающего от обобщения языка единую, монистическую концепцию философии языка и, во многом производную от нее, единую концепцию языка философии. Луч надежды теплится в перспективе возрождения притязаний теоретической философии, если хотите – "новой метафизики".

Но этот луч с большим трудом пробивается сквозь тучи то прямого отрицания "метафизики" как особой, самостоятельной области теоретической философии, то многочисленных попыток "редуцировать" ее статус лишь в элемент не только прагматики, но и когнитологии, семантики или таких новых разделов логики, как динамическая и ситуационная логика, логика действий и событий и др. Конечно, философская "начинка" увеличивает эвристические возможности этих областей знания. Но законным будет такой вопрос: не расширятся ли, не возрастут ли эти эвристические возможности, если мы не просто признаем законным статус синтетической, обобщающей, – со своим особым видением мира, – теоретической философии, но энергично и творчески будем разрабатывать ее?

Это не тривиальный вопрос. До реального ответа на него за редкими исключениями "не дотягиваются руки" из-за того, что фактически между собственно языковыми реалиями и теоретико-лингвистическим их освоением, с одной стороны, и поиском современной философии языка и языка философии, – с другой, как грибы после дождя возникают различные переходные формы, т.е. новые междисциплинарные области знания, включающие и исследование языка. Другим осложняющим ситуацию обстоятельством является то, что язык как реальность до тех пор теоретически или рационально не "нагружен", пока над ним не осуществляется рефлексия. Но как только наступила рефлексия, так сразу же пробил смертный час "чистой объективности языка". Это повторяет ситуацию отказа от идеалов "чисто объективного познания природы", которая сложилась в физике XX в. в связи с новыми методологическими установками, обусловленными осмыслением содержания теории относительности и особенно квантовой механики. Поставленная по новому самой логикой научного познания и решаемая в научной и философской литературе далеко неоднозначно, проблема соотношения объективности знания и познающего субъекта многопланова. Оценку одному из аспектов этой проблемы дает Ю.М. Лотман: "Вопросы языка волнуют все науки. Загадка предмета спора состоит в следующем: наука в том виде, в каком она сформировалась после Ренессанса, основываясь на идеях Декарта и Ньютона, допускала, что ученый является внешним наблюдателем, который рассматривает свой объект извне и поэтому обладает абсолютным "объективным" знанием. Современная наука от атомной физики до лингвистики рассматривает ученого и как описываемого внутри мира и как часть этого мира. Но объект и наблюдатель, как правило, описываются в различных языках и, следовательно, проблема *перевода* является *универсальной* научной задачей"[16]; "Мы и планета в интеллектуальной галактике и образ ее универсума"[17].

В данном контексте проблема *перевода,* согласно истолкованию У Эко семиотической концепции культуры Лотмана, предполагает, что семиотические системы служат моделями, объясняющими мир, в котором мы живем, а "среди всех этих систем язык является первичной

моделирующей системой и мы постигаем мир посредством модели, которую предлагает язык. Миф, правила культуры, религия, язык культуры и науки являются вторичными моделирующими системами"[18].

Именно оценка языка как первичной моделирующей системы в семиотической теории Лотмана, ориентированной на *познание* языка, имеет поразительную аналогию с оценкой языка как "дома бытия" М. Хайдеггером, которая основывается на методологии герменевтики – методологии *понимания* языка. В первом случае выделяется в особую, первичную, языковую реальность, язык, который теоретически "не нагружен", не подвергался научной рефлексии средствами вторичной моделирующей системы, языка науки. Во втором случае, как мы покажем в дальнейшем, согласно Хайдеггеру и Гадамеру, язык как первичная языковая реальность имеет особый, первичный, онтологический статус до того как он подвергся философско-герменевтическим процедурам понимания и тем более до всякой рациональной, в том числе и научной рефлексии.

Однако в то время как Лотман не ставит, по крайней мере в явной форме, проблему метафизики, специфики языка философии, Хайдеггер ее ставит – и притом и прежде всего как проблему особенностей онтологии языка как "дома бытия" – и исследует глубоко и поучительно вопреки отрицанию им самим какой-либо собственной философии: "...хайдеггеровской философии не существует. Вот уже шестьдесят лет я пытаюсь понять, что такое философия, а не предлагать свою"[19].

Может сложиться впечатление, что наряду с "оазисами" глубокой постановки и вместе с тем односторонней разработки проблемы языка философии у Витгенштейна, у Хайдеггера и у других философов в XX в. господствует пустыня, хранящая лишь склепы классических метафизических систем. К счастью это не так, хотя философский синтез как разработка и обоснование современной теоретической философии, метафизики и языка философии воодушевляет, прямо скажем, немногих, ибо большинство философов уютно устроилось на спокойных и ни к чему не обязывающих берегах односторонне и в этом смысле ложно истолкованного философского плюрализма.

Речь идет о том, что плюрализм плюрализму рознь. Философский плюрализм, исходящий из исследовательской методологической предпосылки, согласно которой он не закрывает, а открывает путь философскому синтезу и в этом смысле комплементарен по отношению к последнему как выражению творческого философского *монизма*, такой плюрализм есть необходимая предпосылка разработки и обоснования теоретической философии, метафизики и ее органического компонента – языка философии. Но когда плюрализм исходит из методологической предпосылки абсолютного нигилизма и крайнего релятивизма, то мы имеем ту традицию, о которой в одном из интервью Х. Патнем сказал: "Мы были обучены лишь опровержению авторов и текстов и я думаю, что это ужасно и что это должно быть

прекращено во всех школах, направлениях и на философских кафедрах"[20]. Поэтому стремление к философскому синтезу как в конечном итоге неодолимому, но самому сложному, высшему призванию философов подобно стремлению наиболее отважных альпинистов покорить самые высокие горные вершины. Не все отваживаются, многие отважные гибнут в пути, немногие достигают вершин. В философии это самый трудный путь.

Но, если отважится, то как же выходить из сложившейся ситуации? Полагаем, что для правильного выбора пути необходимо дать правильный ответ на следующий вопрос: может ли претендующая на истинность философия языка включать в себя основные предпосылки для решения проблемы – в чем состоит своеобразие языка философии по сравнению с другими языками? Есть основания полагать, что при известной коррелятивности проблем философии языка и языка философии предпосылки для решения первой лишь отчасти – предпосылки для решения второй (и наоборот). Но без философии языка нет возможности получить ответы на некоторые принципиальные вопросы о природе языка. Это в определенном смысле свидетельство неустранимого познавательного парадокса, или познавательной антиномии. Избегнуть тупика удается благодаря тому, что явно философские аргументы в исследовании проблем философии языка реализуются в процессе частично неявного применения языка философии.И в связи с этим по мере развития теории философии языка, ее корректировки, удается неявное применение языка философии сделать явным.

При этом язык по отношению к философии, системе ее идей и категориальной системе, выступает в двух ипостасях. В первой он настолько пластичен, что "не оказывает сопротивления" философскому содержанию, которое стремятся в нем воплотить. Во второй идеи и своеобразная категориальная система философии относятся к языку не как к "пластилину", а как к такой системе, которая "равносущностна" идеям и содержанию философских категорий. В последнем случае справедливым будет утверждение: если нет языка, соответствующего определенной философской концепции, то нет, не обрела своего адекватного статуса, и философская концепция.

Тогда открывается возможность по-новому истолковать идею Л. Витгенштейна в "Логико-философском трактате" о "метафизике" как лестнице, которую можно отбросить. "Лестница" – это язык не старой "метафизики" и не новой "метафизики", а интервала между ними, язык попыток перевести неявное философское знание в явное. "Логико-философский трактат" есть по существу противоречивое сочетание антиметафизической (в смысле "метафизики" как рациональной теоретической философии) и прометафизической ориентаций, и ставит перед собой задачу дать новую модель как философии обыденного и, в особенности, идеального научного языка, так и языка философии. Рациональное зерно этого наполовину удавшегося позити-

вистского эксперимента состояло в стремлении осмыслить с позиций новой логико-философской методологии специфику критериев и языковых форм прежде всего конкретно-научного и философского знания. Канадский философ М. Мак Карти весьма точно передает дух замысла "Трактата": «Витгенштейн разделяет с теми философами, которых мы рассматриваем, глубокий интерес к теории логики и метафилософии. В "Трактате" он делает оригинальный вклад в эти области, переосмысливая их проблематику с точки зрения перспектив языка... Лингвистический поворот как переход от старого пути идей к новому пути слов представляет отрицание идей как фокуса философского исследования и принятие языка вместо них»[21]. Но ситуация в "Трактате" в отношении "метафизики", т.е. по существу языка философии, амбивалентна.С одной стороны, Л. Витгенштейн отрицает рациональность этого языка с точки зрения философских познавательных притязаний, а с другой – он сознательно вводит язык философии (атомарные и молекулярные факты, идею *языка–знания* как отражения положения дел в мире и т.д.) в качестве метафизической лестницы, без которой вся конструкция "Трактата" рассыпается.

"Философские исследования" столь же амбивалентны в отношении решения проблемы соотношения философии языка и языка философии. Но амбивалентность здесь иного рода. В межпредметной области исследования прагматики языка Л. Витгенштейн, во-первых, исследует модель специфики языковых форм не только обыденного и философского знания, но и непознавательных функций языка и философии в повседневной жизни людей. Бесспорным нам представляется, что в "Исследованиях" Л. Витгенштейн, явно предлагая философию языка (с категориальным набором "языковых игр", "семейных сходств" и т.д.), решительно выступает против создания языка философии (философской языковой игры). Была ли эта позиция конструктивной, оправданной? Смотря по отношению к чему. Как фрагмент, "неявный философский компонент" межпредметного исследования языка в прагматике – да. Ибо там не решаются проблемы общефилософского знания, природы философии. Как установка в области теоретической философии, как понимание природы самой философии – нет. Это был попятный шаг в философии. И надо принимать Л. Витгенштейна таким, какой он есть, не "ухудшая" и не "улучшая" его.

Когда речь идет о языке философии, то имеется в виду именно язык, адекватно выражающий ее категориальную систему. Для теоретической философии эта категориальная система *не самодостаточна,* а предполагает и ключевые философские идеи и те вопросы и проблемы, ответы на которые и решения которых она дает. В философии, по справедливому замечанию М.К. Мамардашвили, новые проблемы требуют "нового философского языка" и так как "сложность понимания философского языка" не только в обыденном знании, но и в представлениях многих профессиональных философов,

недооценивается, то особенно важно учитывать, "что философия – это язык, имеющий свои имманентные законы развития"[22].

И вот здесь как раз и начинается одна из принципиальных "развилок" в определении путей поиска сущности языка философии. Многие, если не большинство, последователей феноменолого-герменевтической традиции в философии XX в. поиск языка для новых идей в философии, в особенности у М. Хайдеггера, склонны связывать не с каким-то, с их точки зрения, сцеинтистски ориентированными, рациональными установками на познание имманентных законов развития языка философии, а с постижением спонтанного процесса создания этого языка.

По поводу проблемы, сформулированной В. Малаховым следующим образом: «Когда мы говорим о языке и языке Хайдеггера в частности, о проблеме языка, "тематизируемой" или, так сказать, "нетематизируемой" в современной философии», – А.В. Подорога заметил: у Хайдеггера "есть утопия языка, которой у нас нет"[23]. Эту уникальную способность Хайдеггера создавать язык философии Подорога объясняет так: "...Здесь нужно... понять возможность того, что Хайдеггер есть развитие языка, определенное развитие грамматических, морфологических, синтаксических структур. Но оно как бы заходит в тупик, как жизнь организма. Возникает серия префиксов к одному глаголу, а такая же серия префиксов не формируется по отношению к другому глаголу. Хайдеггер создает полный организм языка, который имеет поле бесконечных возможностей. То есть то, что является для него идеальным органическим телом языка, которое равноправно бы, беступиково развивалось во все стороны – для нас это, в конечном итоге, привыкшим к определенным ограниченностям языка, представляется как (нечто) механическое..."[24].

Ход мысли В.А. Подороги перекликается с тезисом В.В. Бибихина: язык не предмет знания. Более того Бибихин настолько заостряет содержание своего тезиса, что, как нам представляется, не остается места для участия в процессе постижения механизмов создания языка философии одновременно и интуиции, и рациональным познавательным способностям человека: «...мы не располагаем или располагаем только мнимым критерием для оценки языка философии. Наоборот, предельная строгость философского слова позволяет ему быть ориентиром для всякого применения языка. Поэтому пока мы распространяемся о "поэтике" философского "текста", мы всего лишь бродим по пустырям философских пригородов, глотаем пустоту. Кроме того, вычислять "правила" построения философского текста равносильно тому как если бы нам подавали настойчивые знаки, а мы, наблюдая их, задумывались бы о пластике человеческого тела». Мы избежим соблазна"ловить" Бибихина на чисто формальном противоречии: как же так, совмещаются ли положение о строгости философского слова, которая позволяет ему быть ориентиром для всякого философского применения, – мысль необычайно глубокая, плодотворная – с положением об отсутствии критериев для оценки языка фило-

софии? Во-первых, потому, что в тексте Бибихина под критериями подразумеваются критерии только "вычислимые", фактически алгоритмизированные в определенных "правилах"; во-вторых, потому что вопрос о сочетаемости или "несочетаемости" *вычислимого* и *постижимого, рационального* и *нерационального,* или интуитивного, будет у нас рассмотрен ниже. Но уже здесь отметим, что считаем неоправданным "сужение" поля критериев для оценки языка философии.

Установки В.А. Подороги и В.В. Бибихина продиктованы тем, что они в целом приняли ключевые методологические установки М. Хайдеггера при определении путей постижения языка вообще и языка философии, в частности. Философия Хайдеггера, подобно философии Витгенштейна, – один из выдающихся взлетов философской мысли, озаривших новым светом глубинные измерения мира и бытия человека. Подтверждая эту оценку Ф. Олафсон отмечает, что «со времени появления "Бытия и времени" в 1927 г. Хайдеггер был широко признан как мыслитель большой оригинальности и мощи и как один из двух или трех (Seminal) новаторских философских умов этого столетия», а также то, что "статус мысли Мартина Хайдеггера в пределах современной философии остается крайне противоречивым"[25]. Крупнейшие философы XX в. обращают внимание на поразительную аналогию в судьбах философского творчества Хайдеггера и Витгенштейна: у обоих был "ранний" и "поздний" период и, следовательно, возникала проблема переосмысления философского категориального арсенала, поиска новых понятийных и языковых средств для выражения новых философских идей.

"Можно спросить, – подчеркивает Олафсон, – к *какому* Хайдеггеру я адресую себя – к Хайдеггеру "Бытия и времени" или к Хайдеггеру произведений середины 30-х годов, дальше модифицировавшему принципиальные тезисы и характерные ударения этой работы в том, что очевидно касается фундаментальных отношений"[26]. Аналогия с Витгенштейном тем более существенна, что и Хайдеггер, в особенности в "поздний" период своей деятельности, т.е. после "поворота" (Kehre), фактически в фокусе своих изысканий держит наряду с проблемами бытия, человеческого существования проблему языка. "Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек, – пишет он, – мыслители и поэты – хранители этого жилища. Их стража – осуществление открытости бытия, поскольку они дают ей слово в своей речи и тем самым сохраняют ее в языке" и далее «..."субъект" и "объект" – малоуместные рубрики из области метафизики, которая в очень ранние времена подмяла под себя, в образе западной европейской "логики" и "грамматики", истолкование языка... Высвобождение языка из-под грамматики на простор какой-то более изначальной сущностной структуры перепоручено мысли и поэзии»[27]. Как ключевая фигура в становлении и развитии направления экзистенциализма Хайдеггер подчеркивает, что все, к чему человек "имеет дело" в мире, определяется способом человеческого сущест-

вования. Именно в связи с этой идеей он нетривиально использует категорию "онтология". Онтология – это "феноменология человеческого существования".

В отличие от классических онтологий, которые, как правило, рассматривают бытие как объективный, независимый от сознания человека мир, Хайдеггер придает категории "онтология" новый смысл. Человеческое бытие – это своеобразный сплав той части объективного бытия, которая вовлечена в человеческую деятельность, и самой этой деятельности. Человеческое бытие как существование человека, согласно Хайдеггеру, исключает правомерность гносеологического сравнения "объекта" и "субъекта" именно в связи с органической, а не механической "встроенностью" того, что обычно называют объектом, в бытие человека. Поэтому нет двух "ликов" у человеческого бытия. Оно – нераздельная реальность, которая переживается человеком, и которая по самой своей природе исключает ее омертвление теоретическими расчленениями при посредстве категорий традиционной онтологии и гносеологии. В отличие от безличных объектов природы, это бытие спрашивает о себе, тревожится о себе. Мысль, подчеркивает Хайдеггер "есть мышление бытия, поскольку сбываясь благодаря бытию, оно принадлежит бытию. Оно – мышление бытия одновременно и потому, что послушное бытию мышление прислушивается к нему. В качестве слышаще-послушной бытию мысль есть то, что она есть в согласии со своей сутью"[28].

Логика хайдеггеровского раскрытия многообразных воплощений мышления о бытии в языке, "сплетений" языка – это логика такой модели языка, в соответствии с которой ставится задача постигнуть *язык как язык* в отличие от подхода В. Гумбольдта, у которого язык рассматривается все же лишь как одно из философски значимых воплощений человеческого духа. Путь к постижению языка у Хайдеггера – это путь к первоисточнику (язык – дом бытия!) живой пульсации бытия в его различных формах и прежде всего в форме его конечности как основе человеческого бытия. Обратим в связи с этим внимание на особенности истолкования философии языка и языка философии Хайдеггера Г. Гадамером. Оно в некоторых принципиальных вопросах отличается от истолкования В.А. Подороги и В.В. Бибихина.

Согласно Хайдеггеру, отмечает Гадамер, "мышление всегда движется в *колее,* предлагаемой языком. *Языком заданы* как возможности мышления, так и *его границы*" (курсив мой. – *Г.З.*)[29]; отношение понятия к языку не сводится только к критике языка, но включает также и проблему отыскания языка. Вот что мне представляется поистине великой, захватывающей драмой философии: что *философия – это постоянное усилие отыскания языка* или скажем с еще большим пафосом, *постоянная мука нехватки языка. Языковая нужда* – вовсе не хайдеггеровское новоизобретение" (курсив мой. – *Г.З.*)[30]. Если уж самому Хайдеггеру в поиске нового философского

слова для выражения нового философского понятия приходится двигаться в *языковой колее*, если у него крылья в полете языково-понятийного новаторства отягощены свинцом *языковой нужды, постоянной нехваткой языка*, то простор для утопии языка, т.е. для его новых языково-понятийных прозрений, оказывается не беспредельным, а значит, имеет границы и происходит в условиях языкового принуждения. Следовательно, творчество в создании нового языка философии и языковое принуждение – не антиподы. У философов новаторов они дополняют друг друга.У тривиальных философов или, в менее уничижительной форме, у тех, кто только хранит философскую традицию, языковое принуждение традиции является основным и *единственным* детерминантом языка их философии.

Но из этого следует важный вывод: проблема *критериев оценки языка философии* в полный рост стояла и перед Хайдеггером и он не считал ее чужеродной, иллюзорной для своей философии. По данной проблеме мы также разделяем истолкование взглядов Хайдеггера его учеником Гадамером. Подчеркнув, что при ответе на вопрос "Что такое философия?" необходимо учитывать, что "ее понятийность составляет ее суть", Гадамер спрашивает "Вправе ли мы обойти вопрос о предмете философии? А с другой стороны, сумеем ли мы назвать этот предмет, не попав тотчас в сети вопроса об уместности употребляемых нами понятий? Как узнать меру этой уместности, когда мы даже не знаем, по чему должны мерить?"[31]. Вопрос о том, *как и по чему мерить* понятийный аппарат философии, – это и есть ключевой вопрос проблемы критериев оценки языка философии. И Гадамер в ходе анализа этой проблемы приходит к выводу, что да, такая мера есть. Но мера эта не совпадает ни с мерой предмета конкретных наук, ни с мерой аристотелевского и гегелевского всеохватывающего понятия бытия вообще.

Эта мера находится в *изначальной истолкованности мира как бытия в языке до любой философской рефлексии*. "Язык, – отмечает Гадамер, – ... есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира и в этом смысле ничем не заменим. Прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас уже мир, истолкованный в языке. С изучением языка, с нашим врастанием в родной язык мир становится для нас членораздельным"[32]. Уже после того, как мы начинаем философствовать, в зависимости от того, как отмечает Хайдеггер, услышим ли мы или не услышим *голос бытия, его язык*, а если и услышим то насколько адекватно, возникает проблема меры, "измерения" языка философии на его адекватность.

Возникает резонный вопрос: как же оценивать, *мерить*, язык философии, когда даже если ограничиться рассмотрением наиболее влиятельных западных философских течений XX в., лингвистическим, феноменолого-герменевтическим, постмодернистским, неопрагматистским, мы имеем дело с разными истолкованиями и философии и ее языка? Наш ответ: необходимо искать рациональное зерно решения

рассматриваемой проблемы в различных философских течениях. Такое рациональное, притом очень и очень весомое зерно, есть у Хайдеггера и Гадамера.

Но для решения этой задачи принципиальное значение имеет выбор адекватной модели видов философского знания и / или философского постижения.

Полагаем, что в предложенную нами модель видов философского знания[33] необходимо внести определенные коррективы. Это важно потому, что дает возможность выяснить к чему, к какому виду философского знания или постижения следует отнести язык философии. Итак, вопрос был поставлен следующим образом. Стоит ли философия "над" обыденным знанием и наукой в качестве теоретического их "компаса", входит ли "в" них как существенный или случайный их компонент, наконец, заложена ли она "под" наукой и "под" обыденным знанием как важный системообразующий элемент научной деятельности и обыденного знания? – все это не праздные вопросы. Есть статус "под" как система категорий культуры, составной частью которой является философско-категориальный арсенал, созданный предыдущими поколениями. Независимо от того, сознают его или нет, он неустраним как часть социокультурной детерминации науки. Есть статус "в" как рабочий, прагматический аспект повседневного или научного познавательного процесса, когда в решении познавательных задач – осознанно, явно или неявно – используются категории и методы науки и философии. Есть, наконец, статус "над" как сознательно предлагаемый или принимаемый "азимут", система философско-теоретических категорий и ценностных установок, посредством которых следует создавать науку и разрешать проблемы жизни. Только статус "над" есть безусловное, адекватное выражение явного философского знания.

Чему учит философский опыт Хайдеггера и Гадамера? Необходимо уточнение статуса философского знания, обозначенного словом "под", ибо система категорий культуры, составной частью которой является философски-категориальный арсенал, созданный предыдущими поколениями, не охватывает языка как детерминанта собственно философского знания, детерминанта изначально не подвергнутого теоретико-культурологической и теоретико-философской рефлексии, или в понятиях герменевтики, языка, изначально не прошедшего сквозь горнило процесса понимания.

Далее, необходимо продумать как (а это не просто), оценивая статус различных видов философского знания, вывести из роли золушки философское понимание, которое отнюдь не является провинциальным приложением аристократических притязаний разума. Но это, как и эвристические парадигмы выяснения механизмов формирования языка философии, вытекающего из нашего истолкования философии Витгенштейна, – предмет отдельного анализа.

[1] *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1978, т. 2, с. 93.
[2] *Apel K.-O.* Sekected Egsays. Volume one. Towards a Transcendental Semiotics. N.Y., 1994. p. 87.
[3] Ibid., p. 85.
[4] Ibid., p. 86.
[5] *Нарский И.С.* Лейбниц. М., 1972, с. 211.
[6] *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. М., 1983, т. 2, С. 419.
[7] *Apel K.-O.* Op. cit., p. 92–93.
[8] Цит. по: Ibid., p. 93.
[9] *Бабихин В.В.* Язык философии // Путь, 1993, № 3, с. 103.
[10] Там же, с. 118.
[11] Там же, с. 110.
[12] Цит. по: Там же, с. 112–113.
[13] Цит. по: Там же, с. 115.
[14] Там же.
[15] *Арутюнова Н.Д., Подучева Е.В.* Истоки, проблемы и категории прагматики // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985, вып. XVI, с. 11.
[16] *Lotman V.M.* Universe of the shind. et semiotie theory of culture. L.; N.Y., 1990, p. 269.
[17] Ibid., p. 273.
[18] *Eco U.* Introduction // Lotman V.M. Op. cit., p. X.
[19] *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991, с. 154.
[20] Цит по: Там же, с. 67.
[21] *McCarty M.H.* The Crisis of philosohy. N.Y., 1990, p. 103.
[22] *Мамардашвили М.К.* Современная европейская философия (XX век) // Логос, 1991, № 2, с. 13, а также см. с. 113, 117, 120.
[23] Философия М. Хайдеггера: круглый стол // Там же, с. 106.
[24] *Бибихин В.В.* Указ. соч., с. 111.
[25] *Olafson F.A.* Heidegger and the philosophy of shind. New Haven; L., 1987, p. XIII.
[26] Ibid., p. XIV.
[27] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988, с. 314–315.
[28] Там же, с. 316.
[29] *Гадамер Г.Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991, с. 24.
[30] Там же, с. 34.
[31] Там же, с. 7.
[32] Там же, с. 29.
[33] См.: *Заиченко Г.А.* Постмодернизм: ключевые идеи Л. Витгенштейна и Ж. Даррида // Философская и социологическая мысль, 1992, № 4 (Киев), с. 56–57.